

¿POR QUÉ HEGEL ADMIRÓ A SAN ANSELMO?

JOSEP IGNASI SARANYANA

Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra

¿Why did Hegel admire Saint Anselm?

Of Hegel's three inexorable criticisms of mediaeval philosophy—inseparability of and indistinction between theology and philosophy; lack of interest of Christian scholastics for “exterior nature”; and the subjection of “awareness of oneself” to the control of revelation—, Hegel makes only one exception: Saint Anselm of Canterbury. Hegel is surprised that Saint Anselm opposes thought to being, and becomes aware of “the supreme law” of the contradiction between the general concept and being. In infinity, and only in infinity, is the unity of thought and being verified. Perhaps the subtitle of the *Proslogion*, where Anselm develops the argument, holds the key for solving the dilemma. There is written: *fides quaerens intellectum*, a faith that seeks greater depth, but not a reason that proves a faith...

El punto de partida

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel dedicó poca atención a la filosofía medieval: sólo unas cincuenta y seis páginas del segundo volumen, en la edición castellana corriente¹. De estas páginas, una buena parte constituyen una penetrante consideración sobre el pasado filosófico, donde aflora la conocida beligerancia “evangélica” de Hegel. Hegel representa la expresión filosófica más elaborada del luteranismo. Sin embargo, no faltan algunas exclamaciones de sorpresa al comprobar la validez de la especulación teológica católica...

1. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México 1985, vol. III, pp. 104-160 (1.ª ed. castellana, 4.ª reimp., a cargo de Elsa Cecilia Frost). Citaremos, entre paréntesis, volumen y página.

El análisis histórico hegeliano tiene un punto de partida, formulado como tesis historiográfica: “La filosofía escolástica es esencialmente teología y esta teología es directamente filosofía” (III, 106). Afirmación que Hegel justifica en los siguientes términos: “El tema esencial y único de la teología, como teoría de lo divino, es la naturaleza de Dios; y este contenido es, por su naturaleza, esencialmente especulativo, por lo cual los teólogos que de él se ocupen tienen que ser necesariamente filósofos. Por eso, la filosofía y la teología se consideran aquí [en el Medievo], muy justamente, como una y la misma cosa; la diferenciación de ambos campos marca precisamente el tránsito a los tiempos modernos, en los cuales se reconoce ya la posibilidad de que la razón pensante admita algo como verdadero que no lo sea para la teología” (ibíd.).

Como convencido luterano, Hegel considera que la teología poco tiene que decir, especulativamente hablando, sobre la esencia divina. La teología es sólo el conocimiento positivo de Dios, lo que Dios mismo muestra al revelarse. Sólo la filosofía es auténtica especulación sobre lo divino. La captación teológica de lo divino trasciende las posibilidades de la razón especulativa y se circunscribe al ámbito estricto de la aceptación fiducial de lo revelado. Friedrich Schleiermacher, contemporáneo de Hegel y colega suyo en la Universidad de Berlín, sostuvo iguales ideas epistemológicas. Por eso, la especulación sobre la Revelación es filosofía que se convierte en teología y a la inversa.

Sentados los anteriores precedentes, es decir, la inseparabilidad y complementariedad de teología y filosofía, la escolástica recibe un crítica fulminante. Hegel mantiene que la escolástica se habría desentendido de la “naturaleza exterior”, incluso condenándola, reduciendo el saber filosófico a condición teológica, es decir, pura especulación sobre lo divino; y, como consecuencia de lo anterior, también afirma que la escolástica habría procedido contra la conciencia inmediata del hombre, de modo que la naturaleza subjetiva, como “sí mismo” interior, habría sufrido las consecuencias de tal negatividad, al estar sometida al control de una verdad revelada. Es preciso, concluye Hegel, que el “sí mismo” recobre la libertad, pero no revestido de la forma de generalidad, sino hundiéndose en ese otro que está determinado, aunque tenga la significación de absoluto, de lo que es en sí y para sí (III, 107). La recuperación de tal libertad deberá pagar, sin embargo, un precio altísimo: “... el punto final de este proceso es la contraposición entre la fe y la razón” (III, 108).

* * *

La historia de la escolástica ha cumplido, en algún sentido, el itinerario señalado por Hegel. La ruptura o contraposición entre fe y razón se advierte en las diatribas entre los *mutakallimies* y los *falasifa* musul-

manes (recuérdese la extraña polémica de Averroes con los *mutakallimies*, agrupados en torno a un Algazel tiempo atrás fallecido); y en las discusiones entre los rabinos provenzales y los andalusíes, a propósito de la doctrina de Maimónides sobre la licitud de disimular la confesión religiosa para evitar el martirio. Las polémicas, a las que acabo de referirme, tuvieron lugar a finales del siglo XII. En el ámbito cristiano, descubrimos unos debates análogos en las controversias de mediados del siglo XIII, es decir, a sólo medio siglo de los respectivos fallecimientos de Averroes y de Maimónides, entre los teólogos parisinos y los “artistas” adscritos al “aristotelismo heterodoxo”.

Pues bien; de las tres contundentes críticas de Hegel contra la filosofía medieval, que acabo de resumir (inseparabilidad e indistinción de teología y filosofía; desinterés de la escolástica cristiana por la “naturaleza exterior”; y sometimiento de la “conciencia de sí mismo” al control de la revelación), Hegel salva sólo a San Anselmo de Canterbury, a quien dedica la máxima extensión (cinco páginas de la edición castellana), frente a las también cinco páginas y media que emplea para recapitular el pensamiento de Tomás de Aquino, Alberto Magno, Alejandro de Hales y Juan Duns Escoto. La pregunta viene de inmediato: ¿Por qué tanto relieve a Anselmo?, ¿qué descubre Hegel en el “padre de la escolástica”? ¿qué extraños méritos apreciaba en su síntesis especulativa, que le empujan, no sólo a concederle tanto espacio, sino unos cumplidos extraordinarios?

San Anselmo leído por Hegel

El arranque de la exposición hegeliana es significativo: “... [San Anselmo] es una figura muy honrada y prestigiosa entre quienes creen que las doctrinas de la Iglesia deben ser demostradas también en el campo del pensamiento” (III, 124). Reconoce Hegel, sin embargo, que el Beense sólo buscaba la demostración racional de la fe cuando dialogaba con los no creyentes; con los creyentes, en cambio, procedía de otra forma. Cuando hablaba a cristianos, la teología y la filosofía se confundían. La fe, por consiguiente, era el punto de partida en el diálogo *ad intra*: “... si aciertan a penetrar en el conocimiento, [los creyentes] se alegrarán de ello; en otro caso, no harán sino adorar”². En el diálogo con el “insensato”, la regla era la demostración filosófica. Tal demostración dio lugar a la célebre prueba anselmiana de la existencia de Dios.

Hegel afronta la “prueba ontológica”, como la denomina, con mucha atención. Este argumento había sido aceptado hasta los tiempos de

2. Citando a San Anselmo, *Epistola* XLI, lib. 11.

Kant, e incluso después de él, “por quienes no han llegado a situarse aún en el punto de vista kantiano” (III, 125). Kant sería, pues, el gran contradictor del argumento. Para Hegel, constituye una argumentación revolucionaria y sumamente interesante; para Kant, una prueba inválida³.

Hegel formula el argumento en los siguientes términos⁴: “Dios es el pensamiento absoluto, en cuanto objetivo, pues siendo las cosas en el mundo contingentes no pueden ser lo verdadero en y para sí, sino que esto es lo infinito” (ibíd.).

De forma todavía más sintética: sólo Dios es lo infinito, “lo verdadero en y para sí”.

Exulta Hegel de gozo y se sorprende de que el Becense contraponga el pensamiento y el ser⁵. Precisamente lo más meritorio del Becense habría sido, según Hegel, tomar conciencia de tal desdoblamiento. Por ello, sólo “ahora”, es decir, en los tiempos del propio Anselmo, “y no antes”, se habría caído en la cuenta de la “suprema ley”. Esta ley expresa que los extremos infinitos, como el concepto general y el ser, constituyen la suprema contradicción (ibíd.). En este hallazgo tan trascendental habría influido el cristianismo.

Hegel tiene razón. Antes del cristianismo no se había alcanzado a descubrir la “suprema ley” de los extremos opuestos. Ni siquiera las distintas dualidades, de corte más o menos platónico o místico, la habían alcanzado. Para Hegel, sin embargo, la suprema contradicción se verificaría entre ser y pensamiento, y no, entre el ser y la nada. Y la suprema unidad, en la identidad entre el pensamiento y el ser.

He aquí las palabras de Hegel: “Mientras que hasta él [o sea, hasta Anselmo] se consideraba a Dios como el ser absoluto, atribuyéndole lo general como un predicado⁶, con Anselmo comienza la trayectoria contraria, [...] en que la idea absoluta empieza estableciéndose como el sujeto, pero sujeto de pensamiento⁷. De este modo, aunque [...] el ser

3. Aquí olvida o desconoce la crítica de Aquino a la prueba anselmiana, en *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1.

4. Según la interpretación común de la manualística, sólo habría pretendido una comprobación de la propia fe por razones necesarias: *fidens quaerens intellectum*. Véase la lectura de Maurice de Wulf, Karl Barth y Étienne Gilson, por citar tres medievalistas importantes de nuestro siglo, que se han ocupado ampliamente del tema. Cfr. SARANYANA, J. I., *Historia de la Filosofía medieval*, EUNSA, Pamplona 1989, 2.ª ed., pp. 128-132. Otra interpretación del argumento, discrepante de la habitualmente ofrecida por la medievalística, pero también ajena a la lectura hegeliana, en ANSCOMBE, G. E. M., “Por qué la prueba de Anselmo en el ‘Proslogion’ no es un argumento ontológico”, en *Anuario Filosófico*, 15/1 (1982), pp. 9-18.

5. En alusión evidente a la famosa expresión anselmiana: “... porque una cosa es tener la idea de un objeto cualquiera y otra creer en su existencia” (SAN ANSELMO, *Proslogion*, cap. 2).

6. Es decir: “Dios es el ser infinito o el ser totalmente general o el ser absoluto”.

7. Es decir: “El ser absoluto o infinito o totalmente general pensado es Dios”. La idea o concepto general pasa a ser el sujeto de la predicación judicataria. De tal idea, en efecto, se

de Dios se abandone como la premisa primordial de que se parte y se establezca como un ser pensado, la conciencia de sí está en camino de retornar a sí misma. Surge de este modo la pregunta: ¿Dios *existe*?, mientras que, visto el problema desde el otro lado, la pregunta era ésta: ¿*Qué* es Dios? La prueba ontológica, que es la primera prueba verdaderamente metafísica de la existencia de Dios, asumía el giro de que Dios, tomado como la idea de la Esencia que resume en sí misma toda la realidad, lleva también dentro de sí la realidad del ser; esta prueba deriva, pues, del concepto de Dios como la esencia general de las esencias” (III, 125).

Según Hegel, la pregunta es si existe el ser absoluto pensado, que llamamos Dios. No, por tanto, qué o quién es Dios⁸, sino, si Dios existe. Y, con tal pregunta sobre la existencia de la esencia divina, la conciencia de sí se recupera a sí misma como expresión de la dialéctica del pensamiento absoluto. En efecto, si la conciencia puede demostrar que ha pensado el absoluto, ella es un momento de la conciencia del absoluto; y, por consiguiente, el absoluto existe.

La “genialidad” de la intuición anselmiana

Según Hegel, “el ser no entra en contradicción con el concepto” (III, 126), a pesar de la dialéctica entre concepto y ser. Lo que, en cambio, constituye una dificultad, es “la transición en que el entendimiento subjetivo se levanta a sí mismo [hasta lo perfecto]” (ibíd.). Kant lo advirtió correctamente. Pero, tal dificultad valía sólo hasta Kant, porque el punto de partida de su filosofía era la contraposición entre el ser y lo pensado, y nada más... Pero, desde Kant, esta dificultad ya no vale; mejor, ya no vale desde Hegel, que ha descubierto que el verdadero contenido del razonamiento de San Anselmo es “la unidad del ser y del pensar” (III, 127), alcanzada a partir de la contraposición entre pensamiento y ser.

predica que es Dios. El giro es copernicano. Importa señalar que tal idea o concepto es, por su condición, pensada. Por consiguiente, se predica de la idea absoluta (puramente pensada o mental), que ella es Dios. Se parte del pensamiento para alcanzar el ser (extramental?).

8. Si recordamos el célebre pasaje mosaico (Éx 3,13-14), caeremos en la cuenta de que Moisés pregunta a Dios “Si me preguntan, ¿cuál es tu nombre, qué voy a decirles?”. A lo cual responde el Altísimo: “Yo soy el que soy. Así responderás: Yo-soy me manda a vosotros”. No inquiriere sobre su existencia, sino sobre su esencia, sobre su identidad: “Quién es Dios”. “Dios es el que es”. Dios es el sujeto, cuya naturaleza o esencia consiste en existir. Así surge el célebre *Ipse esse subsistens* tomasiano, de indudable inspiración mosaica, que va a ser el hilo conductor de toda la teología aquiniana, desde los primeros compases de su manual más emblemático: la *Summa Theologiae*.

Anselmo, en efecto, había distinguido entre “tener la idea de un objeto cualquiera y creer en su existencia”⁹; y, a partir de la suprema ley de la contradicción, había alcanzado la perfecta identidad, pura y absoluta, entre pensar y ser. El Becense había advertido que las contradicciones entre ser-pensado y existir-fuera-de-la-mente sólo aparecen como idénticas en una tercera determinación, que no es ni el pensamiento ni el ser-extramental, sino lo supremo, lo cual tiene sentido al margen de ambos y como superación de ambos.

En este contexto, Hegel formula su tesis principal: “... reconocemos que lo verdadero es lo que no es simplemente pensamiento, sino también ser” (ibíd.). En relación con Dios, precisamente, “el pensamiento es [...] el pensamiento absoluto, puro, por lo cual debemos atribuirle también la determinación del ser. Y, a la inversa, si Dios fuese solamente ser, si no se concibiese como conciencia de sí mismo, no sería Dios, es decir, un pensamiento que se piensa” (ibíd.)¹⁰.

Poco antes de que Hegel llevase a cabo los reflexiones que resumimos, Kant había criticado el argumento anselmiano “por partir de la premisa de que la unidad de ser y el pensar es lo más perfecto” (ibíd.). Es cierto que pensar y ser son dos cosas distintas, reconoce Hegel, citando aquí al fraile Gaunilón, el interlocutor crítico del Becense. Pero, en lo infinito, y sólo en lo infinito, se verifica la unidad entre el pensar y ser. Tal unidad, concluye Hegel, debe constituir el punto de partida (III, 128); no, por tanto, el punto de llegada, como pretendía Kant. Anselmo lo habría advertido perfectamente, en su respuesta a Gaunilón.

Las conclusiones de Hegel

Admirado Hegel por la perspicacia del Cantuariense, no regatea elogios al pensamiento medieval. Vale la pena copiarlos íntegros, porque revelan hasta qué punto Hegel estaba dispuesto a ensalzar a quienes coincidían con sus puntos de vista o, al menos, él creía que concordaban con sus presupuestos filosóficos: “Las obras de este pensador [Anselmo] denotan profundidad y grandes vuelos; y no cabe duda de que alentó la filosofía de los escolásticos, al combinar la teología con la filosofía. Podemos, pues, afirmar que la teología de la Edad Media se halla mucho más a la altura que la de los tiempos modernos; los católi-

9. Cfr. SAN ANSELMO, *Proslogion*, cap. 2.

10. Esto implica alguna dificultad a la hora de comprender los trascendentales *verum y ens*. Lo ha visto con perspicacia Polo: POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 57-60.

cos no han sido nunca tan bárbaros [sic!] que no hayan penetrado con el pensamiento en las verdades eternas, que no hayan procurado captarlas filosóficamente. Es éste uno de los aspectos que conviene destacar en la figura de Anselmo de Canterbury; el otro es que en él aparece captada aquella suprema contraposición del pensar y el ser” (III, 129).

Hegel concede a Anselmo el mérito de su teología (¿por qué no también de su filosofía?), si se la compara con la teología de los tiempos del propio Hegel (¿la católica o la protestante?). Así mismo alaba su merecimiento, por haber expresado la ley suprema de la oposición entre pensar y ser, cuya identidad ya no sería una perfección, como Kant pretendía, sino la condición de lo infinito o absoluto. Para Hegel, además, esa condición de lo infinito constituye el punto de partida de toda reflexión; “la esencia absoluta o infinita debe considerarse simplemente como el más allá de la conciencia finita” (III, 128).

Hegel no consideraba que el existir fuese una perfección de la esencia, como había repetido la baja escolástica y la filosofía posterior, hasta Kant. En esto estaba en lo cierto –según mi parecer– y, curiosamente, se alineaba con Aquino, un medieval al que él había concedido escasa audiencia. Hegel también acertaba, quizá, al considerar que la teología católica había empujado al Becense a descubrir la suprema contraposición entre pensar y ser, que sólo se identifican en el ser supremo, que es Dios¹¹. (No olvidemos, por ejemplo, cuánto costó al *kalam* musulmán comprender la distinción entre pensar y ser, al reflexionar sobre el dogma de la creación).

Consideraciones finales

Hemos repasado brevemente las consideraciones hegelianas sobre el argumento anselmiano. La lectura del filósofo teutón es realmente brillante. En nuestra opinión, no tiene fisuras, supuesta la validez del punto de partida. Además, su crítica a Kant es demoledora.

Ahora bien, ¿acertó Hegel, o más bien falseó las pretensiones de Anselmo, al dar un alcance “idealista” a la prueba del Becense? El problema es, en definitiva, si el argumento debe verse desde el lado de Hegel o “desde el otro lado”: ¿Dios existe? o ¿Quién es Dios? Ésta es la cuestión.

Desde mi punto de vista, la cuestión es un dilema: o se considera que el argumento era sólo una “razón necesaria”, es decir, un “argu-

11. Hegel, siempre tan perspicaz, ya había advertido, aunque sólo de pasada, que en Juan Escoto Eriúgena, carolingio de mediados del siglo IX, se hallaban incoadas algunas de las intuiciones de Anselmo (III, 12-123).

mento de conveniencia” que demuestra la fe supuesta la fe (en tal caso estamos ante la pregunta: Quién es Dios o cómo es); o es preciso aceptar la interpretación hegeliana del argumento.

Quizá el subtítulo del *Proslogion*, donde Anselmo desarrolla el argumento, nos ofrezca la clave para resolver la disyuntiva. Allí se lee: *fides quaerens intellectum*, una fe que pide una mayor profundización, pero no una razón que demuestra una fe...

Por consiguiente, el argumento sería lo que la manualística ha denominado una demostración *a simultaneo*: partiendo de la esencia divina, conocida por Revelación, el Cantuariense intentaría sólo comprobar que tal esencia divina exige, para que sea realmente divina, la existencia.